

## ДАОСЬКО-БУДДИСТСЬКІ ІДЕЇ В ЕТИКО-ПОЛІТИЧНІЙ СИСТЕМІ КОНФУЦІЯ

Як відомо, світоглядні принципи європейця спираються на категорії, задані греко-римською культурою і християнством. Світогляд араба, навіть світського, визначає іслам. У Китаї і його культурному ареалі від Японії до Сінгапуру склалася інша ситуація: у світогляді китайців живе гібрид з принципів конфуціанства, буддизму і даосизму. Цей синтез називається *цзяньтан* — три вчення, чи три доктрини; і саме *цзяньтан* може претендувати на те, щоб називатися чимось на кшталт китайської релігії. Назвати його релігією без зауважень не можна: всі три вчення дуже практичні і більше схожі на філософські школи, ніж на релігії. Конфуціанство і даосизм створилися саме як філософські школи, та і буддизм у його китайському варіанті також загубив більшу частину трансцендентального заряду. Однак роль цих доктрин дуже різна. Кожна з них зайняла свою оригінальну нішу, хоча всі вони пристосовувались одна до одної.

За китайською традицією часом появи у Китаї перших буддистських проповідників вважається 2 ст. до н.е. Слід сказати, що ґрунт для проникнення буддизму у Китай був підготований даоськими сектами. Існують свідчення, що з самого початку буддизм був пов'язаний саме з цими сектами. Однак активне розповсюдження буддизму у Китаї почалося значно пізніше, у будь-якому випадку, не раніше 1–2 ст. н. е. Вчення Будди справило значний вплив на подальший розвиток китайської філософської, суспільної думки, культури, формування особистості китайського типу. Буддизм приніс у китайську культуру багато принципово важливих новацій. Саме з буддизмом у Китаї з'являються організації ченців, як особливий тип соціального інституту. Буддизм знайомить китайців з ідеєю кола нових народжень і карми як воздаяння за прижиттєві вчинки,

міфологемою пекла і раю, вертикально орієнтованою космологічною моделлю тощо.

Під час поширення на теренах Китаю буддизм зіштовхнувся з низкою труднощів, обумовлених особливостями культури традиційного китайського суспільства. По-перше, це було пов'язано з так званим статусом Китаю як «Серединної держави світу», якою китайці вважали свою країну. По-друге, китайці визнавали лише себе за носіїв світової культури, а всі інші народи вважали варварськими. Ця доктрина Китаю ставила перешкоди на шляху буддизму до цієї країни, оскільки виникала необхідність пояснювати причину: навіщо Китаю таке «варварське» вчення як буддизм.

Апологети буддизму казали, що основоположні ідеї буддизму тотожні ідеям китайських мудреців — Конфуція і Лао-цзи, але йдеться в цих ідеях про «далеке й заповітне», а не про «близьке й відкрите», і що буддизм не суперечить основоположним принципам китайської цивілізації, а доповнює їх». Адаже Конфуцій говорив, що і у варварів можна навчатись хорошого. Тут слід зауважити, що буддизм деякою мірою сприяв послабленню ідеї китаєцентризму, хоча і не здолав його.

Буддистський статут вимагав від ченців повної відмови від власності та існування за рахунок милостині, що не було проблематичним в Індії. Але у Китаї це давало привід для різкої критики буддизму з боку конфуціянців.

Крім того, існувало ще чимало перешкод на шляху впровадження буддизму в Китаї. Але є дві основні причини, через які йому вдалося прижитися у китайському консервативному суспільстві. По-перше, він зайняв певну духовну нішу, яка ще не була заповнена. Якщо в конфуціянстві основна увага приділяється соціальним стосункам: людина-людина, людина-суспільство, людина-держава, в даосизмі — стосункам людина-природа, то в буддизмі головне — стосунки між людиною та її внутрішнім світом. По-друге, буддизм мав ряд спільних ознак із даосизмом, що сприяло його китаїзації, тобто зайняттю чільного місця у свідомості китайців і навіть створенню такої школи китайського буддизму, як школа чань (чань-буддизм).

Основні принципи чань-буддизму містяться, наприклад, у таких крилатих висловах: «Дивись на свою природу і станеш Буддою», «Прозріння, як благодать, передається особливим способом від серця до серця, без опори на писемні знаки». Зміст першого слід розуміти так: оскільки кожна істота наділена природою Будди, більш того, є Буддою, але не знає про це, то будь-яка людина може безпосередньо побачити цю природу

у своїй власній сутності, своє справжнє «Я». А для цього не потрібно ані вивчати складні філософські тексти, ані йти східцями шляхів бодхісатв тощо. Досягнення стану Будди у цьому житті — головна мета чань-буддизму. Цей принцип перегукується із принципом даосизму щодо пошуку шляху *gao*, хоча існує і суттєва різниця, адже даосизм вважає, що людина, йдучи шляхом *gao*, може набути безсмертя як духовного, так і фізичного (тілесного). Буддизм заперечує можливість другого.

Зміст другого вислову означає, що просвітлення, будучи з самого початку власною і не породженою свідомістю річчю, не може бути обумовлено якимись зовнішніми факторами, у тому числі і студіюванням канонічних текстів.

Китайців привабило у буддизмі не поняття нірвани як таке, а уявлення про життя як коло безкінечних перетворень (реінкарнацій), оскільки саме ця ідея була їм (особливо адептам даосизму) близькою й зрозумілою. «Страждання» і позбавлення його як основоположна ідея буддизму («народження — страждання, хвороба — страждання, смерть — страждання, горе, нещастя — страждання» тощо) у Китаї не знайшла свого визнання. Але буддистська ідея повторних смертей і народжень акцентувала їхню увагу не на незадоволеності цим життям, а на надії у якомусь іншому народженні пізнати щастя. Китайські буддисти прагнули не до «звільнення від...», а до «звільнення задля...». До того ж буддизм проповідував самозречення заради спасіння інших. Це було близьким для китайців, адже перегукувалося з конфуціянськими морально-етичними принципами.

Буддизм, на відміну від християнства та ісламу, був і залишається толерантним до чужих культур. Він увібрав у себе такі традиційні цінності китайців, як, скажімо, шанобливість сина до батька. Буддистська традиція передбачала відхід від сім'ї, розрив усіх родинних зв'язків, але, однак, такий підхід трактувався як турбота про спасіння всіх людей, у тому числі і залишених батьків. Крім того, буддистські ченці здійснювали усі обряди, пов'язані з відходом людини з життя — а це також трактувалося як пошана до батьків, догляд за могилами предків, що було і в конфуціянській традиції.

Чань-буддизм апелює до природного начала у людині, захищає її природу від тиску з боку суспільства, від рутинності ритуалу *лі*, антропоцентристської етики конфуціянства. Саме це зближувало буддизм з даосизмом, який проголошує, що людина не може змінити світ, оскільки є частиною об'єктивного процесу. У Дао-де-цзин говориться, що Володар іде шляхом

Неба, Небо — шляхом дао, а дао вічне [5]. До кінця життя такий володар не зустріне небезпеки. Як і буддизм, даосизм апелює до природності шляху людини, вона має сповідувати так званий принцип недіяння, не суперечити принципам природи.

Як можна бачити, між даосизмом і буддизмом є багато схожого. А відтак не буде перебільшенням сказати, що перший підготував ґрунт для другого. Їх об'єднував глибокий філософський погляд на природу світотворення, шлях духовного зосередження. Буддизм і даосизм доповнювали один одного, частково зливаючись, коли даоські поняття набували буддистського змісту, а буддизм приймав у свій пантеон даоські божества [2].

Буддизм виявився каталізатором піднесення усіх творчих сил країни. Його поява змусила людей знову звернутися до джерел буття, до істинних основ людського існування. Ідеї даосизму під впливом буддизму були очищені і зазвучали з новою силою. Один зі спільних постулатів даосизму і буддизму говорить, що істина — за межами думок і слів. Але людина ніколи не припинить спроби вийти за межі свого обмеженого світу, злитись з ним, «забути себе і повернутися до природи». Така поведінка й прагнення людини не пов'язані з вірою, не вимагають доказів необхідності виходу за межі. Вони просто є. Ми можемо їх відчутти. Буддистські мудреці не прагнуть до просвітлення, у них немає ніякої особливої мети, вони просто живуть. Мудреці діють, не маючи прихильностей, їхні дії не суперечать порядку речей, адже вони (люди) є частиною загального спокою буття — це і називається недіянням. Мудреці не обмежують себе рамками власного Я, оскільки воно затуляє весь Світ. Світ являє собою не застигле буття, а живий космос, що рухається, де немає нічого відособленого, тотожно-го самому собі. «Все в мені, і я — у всьому» — принцип даосизму, який притаманний також і буддизму. Немає ні об'єкта, ні суб'єкта. Явища зовнішнього світу — лише хвилі на поверхні океану. Щоб зазирнути в його глибини, необхідно просто дивитися. «Дивитися й не бачити, слухати й не чути». Мудрість у тому і є, щоб не відкривати щось, нікому не відоме, а навчитися просто споглядати. «Те, що нагорі, те і внизу» [3]. Істинна реальність просвічується у найпобутовіших явищах, образах довкілля. Побачити її світло легше у малому, повсякденному, непримітному, безмистецькому. Тихий образ не затулить сутності величезними розмірами, що кричать написами і фарбами, не заглушить звуками — не осліпить свідомість. Як тихий голос примушує дослухатися, так і тихий образ приму-

шує вдивлятися, спустошувати власну свідомість, позбавлятися від усіх точок зору і припущень, щоб хаос думок не заважав бачити. Все в цьому світі є лише відображенням символу світу вищого. Символ не вичерпується, тому до кожного явища, образу можна повертатися постійно, знаходити все нові і нові смисли, все нові відтінки вічності, дедалі глибше проникати у сутність буття.

В цьому можна побачити певну схожість із платонівським постулатом стосовно того, що реальний світ — лише відображення істинного. Але якщо у Платона реальний світ вважається нижчим за істинний, то у даосько-буддистському баченні відсутні оціночні судження.

За буддизмом, причину будь-чого встановити практично неможливо, і принаймні тому її можна вважати продуктом розумової діяльності. Тобто основою/джерелом існування речей є свідомість. А речі, у свою чергу, є причиною діяльності розуму. Окремо і незалежно вони не існують. Таким чином, буддистська теорія причинності збагатила даоську теорію циклічності життєвих процесів, що уособлюються енергетичними ритмами *інь-ян* взаємин.

Через буддистське поняття «пустота» (як джерело/причина речей) даосизм конкретизував поняття «дао», оскільки дао — це те, що одночасно існує і не існує, і саме тому є джерелом породження речей. А буддистська пустота є реальністю, яка уособлює речі, хоча вони й ілюзорні, тому що уособлюють пустоту.

Знову-таки позитивним у методології ідеалізму такої форми є те, що в ньому нематеріальне та матеріальне, хоча й ілюзорні, органічно пов'язані і впливають одне з одного, тобто їхні самоті взаємообумовлені. Чого немає в європейському ідеалізмі/матеріалізмі. І, відповідно, в європейському типі свідомості [3].

Відтак даосизм, а згодом і буддизм формували у китайському суспільстві основи духовності і, частково, моралі як ґрунту формування особистості китайського типу.

Між конфуціанством, буддизмом і даосизмом є багато спільного. В основі синкретизму цих вчень лежить їхня спільна концепція шляху самовдосконалення людини, а методологічною основою пошуку цього шляху — бачення буття людини в контексті її органічних зв'язків з природою. Саме тому для конфуціанської ієрархічної системи необхідні були високодуховні виконавці, зразкові лідери тощо. Серед основних принципів цих трьох релігійно-філософських вчень також багато

схожого. Так, ідея природного шляху речей дао в даосизмі не відрізняється від ідеї шляху досягнення стану нирвани в буддизмі й шляху Неба в конфуціанстві. Різниця між ними лише в способах досягнення мети.

Стану дао людина досягає одночасно через духовне й фізичне самовдосконалення, дотримуючись високих моральних принципів, загартовуючи своє тіло за допомогою даоської системи фізичних вправ. Йти шляхом Неба здатний лише той, хто неухильно дотримується морально-етичних принципів конфуціанської системи самовдосконалення. А досягти стану нирвани під силу адепту, що цілеспрямовано позбавляється всіх людських бажань і в такий спосіб досягає рівня чистої свідомості (духовного прозріння). Для всіх трьох вчень було характерним сповідувати дотримання міри у всьому.

Освічені люди зверталися частіше саме до філософських ідей даоського та буддистського вчень, які проповідували культ простоти і природності, свободи самовираження тощо. Дослідники цих вчень відзначають, що кожен китайський інтелектуал у соціальному плані був конфуціанцем, але в душі, підсвідомо, завжди залишався трохи даосом. Особливо це стосується тих, чия індивідуальність була виражена більш яскраво і чий духовні потреби виходили за рамки офіційних норм. Але це не був відхід від конфуціанства — просто даоські та буддистські ідеї і принципи настоювалися на конфуціанській основі і тим збагачували її, відкриваючи нові можливості для творчості як кожної окремої людини, так і суспільства в цілому.

Проте при дворі сина Неба бували періоди, коли домінувало якесь одне вчення, а решту піддавали гонінню, особливо це стосувалось буддизму на початку його проникнення до Китаю. Але згодом, коли конфуціанська релігія визнавалася панівною з її показними обрядами й церемоніями, дві інші підкорялися їй, передусім, у соціальному аспекті. Так, наприклад, даоським і буддистським ченцям доводилося складати раз на три роки іспити, конфуціанські чиновники визначали кількість монастирів, вік монахів тощо. Особливо треба підкреслити, що головні установи буддистів і даосів були підпорядковані міністерству обрядів і були відповідальні перед ним за свою діяльність. Даоські та буддистські служителі мали відповідні ранги. Таким чином, буддизм і даосизм отримали своє визначене місце у системі культів, головне місце в якому відводилося культам конфуціанським [3].

Крім того, даосизм і буддизм відігравали у конфуціанській суспільній системі роль певного оновлювача. Неосвічені низи

захоплювалися соціальними утопіями зі зрівняльним розподілом власності за жорсткої регламентації життєвого розпорядку. Все це відіграло роль прапора під час селянських повстань. Проте ці два вчення посідали скромне місце в системі офіційних релігійно-ідеологічних цінностей. Лідерство конфуціянства ніколи ними всерйоз не заперечувалося. Однак у періоди кризових ситуацій і великих потрясінь, коли централізована державна адміністрація занепадала і конфуціянство переставало бути ефективним, картина нерідко змінювалася. В ці періоди даосизм і буддизм виходили на передній план, проявляючись в емоційних народних вибухах, в егалітарних утопічних ідеалах повстанців. Так, після падіння імперії Хань у III ст. конфуціянство на деякий час втратило свою домінуючу позицію, місце якої посів синкретизм цих трьох вчень. Синкретизм уможливив компроміс між світоглядними принципами індивіда й його свідомістю: не відмовляючись від виконання суспільного обов'язку, зберігати духовну незалежність, внутрішньо зливаючись з дао. Конкретні форми цього компромісу могли мати нахил у бік соціального служіння чи відходу від світу. Загальноприйнятою в цілому умовою такого відходу стало вважатися моральне падіння влади, коли дао залишало Піднебесну, а виконання адміністративних і просто соціальних обов'язків ставало співучастю у злочинах.

Неоконфуціянство ж відрізняє тенденція до надання максимально етичного смислу вченням про буття і пізнання. Воно опрацювало ряд ідей даосизму і буддизму, насамперед про роль і можливості людської свідомості, про нераціональне пізнання істини [3]. У рамках даосько-буддистських сект і таємних угруповань ці ідеї і настрої жили, зберігалися століттями, передаючись від покоління до покоління, відіграючи часом визначну роль і в китайських революційних рухах 20 ст.

Проте зазначимо, що навіть у цих випадках даосько-буддистські ідеї ніколи не ставали домінуючими, більш того, з розв'язанням криз ці вчення поступалися лідируючими позиціями конфуціянству.

У сучасному світі глобалізаційних процесів дуже важливо, щоб представники різних культур, різних традицій розуміли один одного, дивилися один на одного не крізь призму власних стереотипів, а з урахуванням особливостей світоглядних принципів партнера.

Так, сучасний Захід, вимагаючи «демократизації» Сходу, намагається нав'язати йому своє бачення духовності, моралі, етики тощо. Але така політика не може принести очікуваних

результатів. Традиційне китайське суспільство навряд чи схилиться до набуття демократично-ліберальних форм західної демократії. І передусім тому, що Китаю не притаманні цінності цієї демократії. І це не є негативною характеристикою китайського традиційного суспільства, адже воно просто не зможе ефективно розвиватися за інших умов існування. Звичайно, сучасні умови буття китайців не є безпроблемними, як і умови буття європейців та американців. Цікавим є тут те, як і наскільки ефективно ці проблеми вирішуються Заходом і Сходом. Можливо, через те, що в західному суспільстві не існувало такого вчення, як конфуціанство, зараз там гостро відчувається проблема індивідуалізму і розрізненості людей. Тому, на нашу думку, й комунізм як ідея не здатний прижитися у західному суспільстві, а ось у Китаї ця ідея працює досить ефективно, бо постала вона не на порожньому ґрунті. Вона набула змісту й форми за конфуціанства з його чітко визначеною ієрархією владної вертикалі та органічними зв'язками із суспільною горизонталлю, що сформувалася під впливом даосько-буддистських ідей, близьких за змістом до багатьох комуністичних ідей.

Синкретизм релігій також характерний і для західних суспільств. Скажімо, в українському суспільстві православна релігія теж не лягала на порожній ґрунт, не поставала з нічого, а стала надбудовою, продовженням нашої язичницької релігії, незважаючи на антагоністичність цих двох вчень. Вони настільки переплелися, що зараз неможливо відмежувати одне від іншого. Отже, є сенс повчитися у традиційного Китаю з його конфуціанської гуманності, принципами толерантності, колективізмом тощо.

## Висновки

1. Суспільна свідомість китайців формувалася під впливом трьох релігійно-філософських вчень – даосизму, конфуціанства й буддизму, які, проповідуючи різні світоглядні принципи, утворили єдиний духовний простір, складові якого сприяли самовдосконаленню людини і таким чином поставали дійовими чинниками формування самобутньої особистості китайського типу.

2. Індійський буддизм, трансформувавшись під впливом світоглядних принципів даосизму і конфуціанства, збагатив їх принципами своєї глибокої духовності, котрі можна вважати



головною причиною його (буддизму) входження в духовний простір китайського суспільства.

3. Буддизм і даосизм мають багато спільних рис, завдяки чому буддизм і пристосувався до китайських умов. В першу чергу, це філософія недіяння, невтручання у об'єктивний хід подій, у природу речей, філософія споглядання, позбавлення усіх пристрастей тощо. За даосько-буддистською релігійно-філософською традицією головною метою людини є досягнення вищого рівня досконалості: в даосизмі — стану дао, в буддизмі — стану нірвани, при яких людині відкривається сутність буття.

4. Функціонування конфуціанської етико-політичної системи в Китаї спиралось на чиновників, особисті якості котрих здебільшого формувались під впливом даосько-буддистської традиції.

5. У сучасну добу пошуку й осмислення так званих ціннісних вимірів глобалізації розуміння світоглядних принципів і знання особливостей формування суспільної свідомості носіїв традицій далекосхідної культури (зокрема китайців) для нас, європейців, є питанням не другорядним. Відтак без глибоких знань джерел та особливостей традиційних культур народів Азійсько-Тихоокеанського ареалу пошук і осмислення цих ціннісних вимірів буде одностороннім, суто європейським. Про яку глобалізацію тоді можна говорити?

## Література

1. Арвон А. Буддизм. — М.: Астрель, 2005.
2. Дюмулен Г. История дзен-буддизма. — М.: Центрполиграф, 2003.
3. Конфуцианство в Китае / Бокщанин А. А., Кобзев А. И. и др. / Под ред. Делюсина Л. П. — М.: Наука, 1982.
4. Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. — СПб.: Орис, 1993.
5. Юрчук В. В. Лао-цзы. — Минск: Современное слово, 2004.
6. Фукуяма Ф. Конфуцианство и демократия // [http://www.lhronos.km.ru/libris/lib\\_f/fukuyama03.html](http://www.lhronos.km.ru/libris/lib_f/fukuyama03.html)